

LA LIBERTAD COMO PRÁCTICA DE LA VIRTUD EN LA FILOSOFÍA DE HANNAH  
ARENDT

Freedom as a practice of virtue in the philosophy of Hannah Arendt

Felipe Navarro Rojo\*  
Universidad Diego Portales

**Resumen**

*Es un lugar común afirmar que Hannah Arendt es una filósofa difícilmente encasillable en una sola tradición política. Menos arduo es advertir la gran influencia que ha ejercido el mundo grecolatino a lo largo de su filosofía. La polis griega y la república romana son imágenes recurrentes para ilustrar instancias donde se ha ejercido con plenitud la política. Aunque es patente la influencia de los clásicos en su filosofía, existe un elemento ausente que es, no obstante, ampliamente trabajado por los antiguos: la virtud. Por lo anterior el presente trabajo se propone explorar los vínculos que existen entre una doctrina de la virtud y la filosofía política de Arendt, tratando de responder la siguiente pregunta: ¿cómo se relaciona la virtud con el ejercicio de la libertad? Se concluye que, si bien Arendt no trabaja un concepto de virtud, esta puede asimilarse al concepto de principio, tal como lo expone en su ensayo *Revisión de la Tradición por Montesquieu*. Además, el ejercicio de virtudes políticas particulares, como la valentía y la prudencia, son prácticas que protegen la libertad.*

*Palabras clave:* Hannah Arendt – libertad – virtud – política - principios

**Abstract**

*It is a commonplace to affirm that Hannah Arendt is a philosopher that is difficult to classify in a single political tradition. It is less hard to notice the great influence that the grecolatin world has exerted throughout its philosophy. The greek polis and the roman republic are recurring images to illustrate instances where politics has been fully exercised. Although the influence of the classics on their philosophy is patent, there is an absent element that is, nevertheless, widely worked by the ancients: virtue. Therefore, the present work aims to explore the links between a doctrine of virtue and the political philosophy of Arendt, trying to answer the following question: how is virtue related to the exercise of freedom? The work will conclude that, although Arendt does not work on a concept of virtue, it can be assimilated to the concept of principle, as it is stated in her essay *Montesquieu's Revision of the Tradition*. In addition, the exercise of particular political virtues, such as courage and prudence, are practices that protect freedom.*

*Keywords:* Hannah Arendt – freedom – virtue – politics – principles

---

\*Contacto: fnavarro@fen.uchile.cl Abogado de la Universidad de Chile. Durante los años 2009 a 2011 fui profesor ayudante de los cursos de Filosofía Moral y Teoría General del Derecho de la facultad. Actualmente soy estudiante del Magister en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político de la Universidad Diego Portales.

## 1. HANNAH ARENDT A LA LUZ DE TRES TRADICIONES FILOSÓFICAS

Las teorías normativas, ética y política, pueden estudiarse a través de tres enfoques o tradiciones filosóficas: teorías deontológicas, consecuencialistas y doctrinas de la virtud (Hursthouse 4). La primera de estas, deontología (del griego *deon*, deber y *logos*, discurso o estudio), sostiene que una acción es correcta cuando esta se encuentra en concordancia con el deber o una regla de conducta. Kant, quien es uno de los mayores exponentes de las teorías deontológicas, afirma que una acción será correcta solamente si su máxima (principio subjetivo de la acción) se encuentra en concordancia con el imperativo categórico, el cual es incondicionado, impersonal y universal (Kant 2009 106). Así, siguiendo un clásico ejemplo kantiano, mentir nunca será una acción correcta, aunque esta pueda traer ventajas al mentiroso. Lo correcto es seguir el patrón de conducta que establece la regla o norma moral, independientemente de sus consecuencias.

En lo que se podría señalar como el opuesto a la deontología, las teorías consecuencialistas sostienen que una acción es correcta dependiendo de los efectos o consecuencias que genera. Dentro de las teorías consecuencialistas se encuentra el utilitarismo de J.S. Mill que establece que una acción será correcta cuando esté en concordancia con el Principio de la Mayor Felicidad, vale decir cuando promueva la mayor felicidad para la mayor cantidad de personas, donde la felicidad se asocia como placer y ausencia de dolor (Mill 49). Por lo anterior, para estas teorías no existen acciones intrínsecamente malas o prohibidas, todo depende de sus efectos. Una acción será buena si genera buenas consecuencias, y malas si sucede lo contrario. A diferencia de Kant, quien creía que no era lícito ni siquiera mentir para salvar una vida (Kant 2012 29), para un consecuencialista la mentira es correcta o incorrecta dependiendo del bienestar que traiga.

A diferencia de las dos tradiciones anteriores, las doctrinas de la virtud enfocan su estudio en el carácter moral de los individuos, en la adopción de ciertas excelencias del carácter que se imprimen en la personalidad y modo de ser del sujeto. Se enfocan en el tipo de persona que debiera ser uno. Distintas doctrinas de la virtud tendrán diferentes catálogos de estas excelencias. Así, mientras que de un caballero ateniense se esperaba que fuese tanto valiente como magnánimo (poseedor de *andreia* y *kalokagathia*), en cambio de un cristiano se espera que cultive una de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad<sup>1</sup>. Como se ve, la virtud entendida como excelencia del carácter, no pretende generar patrones de conducta universales y depende de las costumbres de cada comunidad política. Es de las tres tradiciones la que se encuentra más circunscrita a la moral de un pueblo, tomando por moral en su origen etimológico: *moris*, del latín costumbre.

Difícilmente se podría encasillar a Arendt en alguna de las tradiciones o enfoques señalados. Varios autores han afirmado la originalidad del pensamiento de la autora: “Su filosofía política no se puede caracterizar en términos de las categorías tradicionales de conservadurismo, liberalismo y socialismo [...]. Su nombre ha sido invocado por varios críticos de la tradición liberal, alegando que presentaba una visión de la política que se

---

<sup>1</sup>Las virtudes en un pueblo y otro pueden ser completamente opuestas. Por ejemplo, la virtud cristiana de la humildad contrasta con la magnanimidad que Aristóteles señala que debe tener el caballero ateniense: “Se tiene por tal hombre que, siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello, pues el que no actúa de acuerdo con su mérito es necio y ningún hombre excelente es necio ni insensato [...] El que se juzga digno de menos de lo que lo merece es pusilánime” (Ética Nicomáquea 1123b).

oponía a algunos principios liberales clave” (mi trad.; Passerin d’Entreves). La dificultad de clasificar a Arendt en una sola escuela filosófica es atribuible a que la gran cantidad de temáticas que trabajó no fueron expuestas en una sola obra sintetizadora (como lo son sus preocupaciones por el totalitarismo, la revolución, la naturaleza de la libertad y las facultades del pensamiento y del juicio). Sin embargo, una de las premisas sobre las que se edifica toda su filosofía, expuesta en *Los Orígenes del Totalitarismo* es que el totalitarismo, que comprende el surgimiento del régimen nazi y el soviético estalinista, representaron un punto de quiebre en la continuidad de la historia occidental. Luego que los totalitarismos utilizaron al terror como un fin en sí mismo, consiguiendo los horrores del holocausto y los *gulags*, han tornado en insignificantes la mayoría de las categorías tradicionales utilizadas en política y moral.

La imagen de la modernidad que presenta Arendt no es alentadora. No solo los totalitarismos han socavado nuestra comprensión del mundo, sino que al asociar la política con la economía se ha perdido la experiencia de la libertad. En *La Condición Humana* Arendt realiza una división tripartita de la actividad propiamente humana, a la que ella denomina *vita activa*. Los tres elementos son la labor, el trabajo, y la acción. El primero de estos es la actividad que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano y que está ligado a las necesidades vitales para la mantención misma de la vida. El trabajo se relaciona con la actividad productiva del hombre, vinculado a lo no natural, por el cual el hombre crea un mundo artificial de cosas que hacen de este mundo humanamente vivible. Por último, se encuentra la acción, que implica la interacción misma de los hombres a través del lenguaje y la acción, librándose de las necesidades de la vida.

Arendt establece una jerarquía entre las tres actividades, poniendo en la cúspide la acción. La labor, al enfocarse en los procesos vitales, no genera nada permanente y tiene que ser constantemente renovada. Por ello es el aspecto más cercano a los animales y lo menos humano de las tres actividades de la *vita activa*. Arendt realiza la distinción entre lo privado y lo público, evocando la distinción griega entre el *oikos*, del hogar, y la *polis*. Cuando la política se asocia a la economía (del griego *oikos*) renuncia al espacio público. Es más, la vida de la labor, evocando a los griegos, es asociada a los esclavos y a todos quienes tienen que trabajar para su subsistencia (como los asalariados). La priorización de lo económico realizada por el capitalismo ha eclipsado la posibilidad de generar una búsqueda de fines más altos y significativos para el ser humano.

El trabajo, en cambio, escapa de lo natural y permite al hombre construir un mundo artificial de objetos. El trabajo es asociado a la *techné*, entendido como el saber productivo, y a la *poiesis*, la producción. El trabajo construye un mundo distinto de lo otorgado naturalmente, el cual es semi permanente y facilita al hombre un mundo común. Por esto el trabajo es un asunto público, porque se presenta ante los demás, permitiendo la unión de los hombres. Los representantes de esta actividad son el constructor, el arquitecto, el artesano e inclusive el legislador, todos quienes crean un mundo público, tanto en un sentido físico como institucional, sean edificios o leyes. El trabajo no se asocia a la política, pero sí es un prerequisite de su ejercicio.

En la cúspide de las actividades se encuentra la acción. Arendt descarta al trabajo como la actividad superior de la *vita activa* porque sigue sujeto a una especie de necesidad, atendido su carácter instrumental. El trabajo es un medio para un fin, y como tal se encuentra sujeto a dicho fin. A diferencia del trabajo, la acción es en definitiva el ejercicio de la política en el espacio público, y como tal es un fin en sí mismo. Esta es una

experiencia que se puede encontrar en los antiguos:

La raíz de la antigua estima por la política radica en la convicción de que el hombre *qua* hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción, y que estas actividades, a pesar de su futilidad material, poseen una permanente cualidad propia debido a que crean su propia memoria. La esfera pública, el espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, es por lo tanto más específicamente «el trabajo del hombre» que el trabajo de sus manos o la labor de su cuerpo (Arendt 2003 230).

## 2. EL SENTIDO DE LA POLÍTICA ES LA LIBERTAD

La política para Arendt se basa en el hecho de la pluralidad<sup>2</sup> de los hombres (Arendt 1997 45). La tradición filosófica, advierte Arendt, se ha preocupado por *el* hombre y no por *los* hombres, por lo que ha renunciado a la riqueza de la experiencia política. El espacio de la acción se da entre los hombres, quienes son sujetos concretos, y no sobre una construcción metafísica difícilmente accesible (la pregunta por *el* hombre es la que ocupó a la tradición filosófica). Por lo anterior la filosofía de Arendt renuncia a toda construcción de sujetos colectivos, como lo son el pueblo, la soberanía o el gobierno representativo, y se pregunta por la política creada para hombres particulares.

Arendt es enfática al señalar que el sentido de la política es la libertad (Arendt 1997 61). Esta no debe entenderse como el libre albedrío, como la capacidad de elección entre dos opciones dadas. En cambio, la que Arendt defiende es aquella que fue experimentada por los hombres en el ejercicio mismo de la esfera pública. La libertad no es el fin de la política, como si la última fuera el medio de la primera, sino que el ejercicio de la política es su misma práctica. Por ello que la acción dentro de la *vita activa* se asocia al concepto de *praxis* en la filosofía griega. Si la *techne* y la *poiesis* aducen a los conocimientos productivos, como el artesano que crea una estatua, donde el resultado es distinto de la actividad, en la acción la práctica de la política es la libertad; no existe una disociación entre medios y fines. Arendt señala:

Además, el de la libertad no es uno más entre los muchos problemas y fenómenos del campo político propiamente dicho, como lo son la justicia, el poder o la igualdad; muy pocas veces constituida en el objetivo directo de la acción política -sólo en momentos de crisis o de revolución-, la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política: Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción (Arendt

---

<sup>2</sup>Inclusive Aristóteles, al criticar el proyecto de unidad presentado en la *República* de Platón, dice “por su naturaleza la ciudad [polis] es una pluralidad, y si se torna más unitaria, de la ciudad se pasará a la casa y de la casa al individuo humano, porque podríamos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, si alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, pues destruiría la ciudad” (Política 1261a).

1996 158).

El requisito para ser libre es despojarse de las necesidades de la vida. Es estar en compañía de los iguales, del mismo estatus y en un espacio público común. La libertad requiere de un espacio común para que el hombre proyecte su acción en el mundo, el cual es creado por la actividad del trabajo.

Pero ¿qué es técnicamente la libertad? Arendt la vincula con la capacidad de los hombres de crear milagros, entendidos no en un sentido religioso, sino en la capacidad de realizar acciones fuera de la causalidad natural “siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias causales. Con otras palabras, cada nuevo comienzo [*Anfang*] es por naturaleza un milagro” (Arendt 1997 64-5). Arendt recoge de Kant la identificación de la libertad con la espontaneidad:

“[A la acción] le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [*Anfangen-Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre, en cuanto que por nacimiento viene al mundo –ya que estaba antes y continuará después-, es él mismo un nuevo comienzo” (Arendt 1997 66).

Arendt concluye que el vínculo entre libertad como nuevo comienzo se encuentra ilustrado en el ámbito político griego, dado que la palabra *archein* se refiere tanto a comenzar como a dominar. Este sentido fundacional de la acción, como nuevo comienzo, se recorre a lo largo de la teoría de Arendt. Aunque es claro que la libertad a la que Arendt se refiere se debe dar en el espacio público,

la que se asimila al ejercicio de la política, no queda claro qué tipo de acciones cuentan específicamente como libres. Podríamos suponer que, en el ágora, frente a sus conciudadanos, Demóstenes la ejercitaba cuando alertaba a los atenienses de la amenaza que representaba el rey macedonio Filipo. En cambio, si algún sujeto se presenta en la plaza pública y espontáneamente comienza a recitar un poema ¿es ese el sentido de libertad al que se refiere Arendt? O cuando Arturo Prat salta al Huáscar ¿su heroísmo fue un ejemplo de libertad, de valentía, cual héroe de la Grecia clásica? En definitiva ¿qué hace que una acción sea percibida como política en el espacio público? En la próxima sección se mostrará que el principio que guía la acción es aquello que permite dirimir si esta es política o no. sectionLos principios guían la acción

La tradición filosófica ha estudiado el fenómeno de la acción humana desde Aristóteles, quien lo presenta en el libro III de la *Ética Nicomáquea*. En Arendt no encontramos un desarrollo específico sobre lo que cuenta como acción humana, sobre cómo se produce y cómo se puede distinguir de acciones involuntarias. Aun así, la autora al referirse a la acción libre, otorga algunos elementos que ilustran su concepción. Indica que la acción que es libre (vale decir en el espacio entre los hombres, libre de la necesidad y espontánea) no se encuentra bajo la guía del intelecto ni bajo el guiado de la voluntad, pero emerge de algo completamente diferente. En su ensayo *Revisión de la Tradición por*

*Montesquieu* Arendt esboza un elemento de su filosofía más próximo a un concepto de virtud: el principio.

Dice Arendt que para Montesquieu la naturaleza de un gobierno (monarquía, república y tiranía) corresponde a la estructura particular de dicho gobierno, mientras que el principio es aquello que lo inspira. La estructura de gobierno es completamente incapaz por sí misma de la acción o la actividad, por lo que necesitan de un elemento articulador que exceda la mera configuración institucional de cada forma de organizar el poder. Así Montesquieu “percibió que debe haber algo más en los gobiernos que la ley y el poder para dar cuenta de acciones reales y constantes de los ciudadanos que viven dentro de los límites de la ley, así como de las actuaciones de los cuerpos políticos mismos, cuyo «espíritu» difiere de un modo tan obvio de un caso a otro” (Arendt 2015 100). Los principios son en Montesquieu el honor, propio de la aristocracia, el amor por la igualdad, inherente a la república, y el miedo, presente en una tiranía. Arendt señala:

Estos principios de la acción no deben confundirse con motivos psicológicos. Son, en mayor medida, los criterios-guía en función de los cuales se juzgan todas las acciones en el espacio público más allá del criterio puramente negativo de la legalidad y que inspiran acciones tanto de los que mandan como los que obedecen. Que la virtud sea el principio de la acción en una república no significa que los súbditos de una monarquía no sepan qué es la virtud, o que los ciudadanos de una república no sepan qué es el honor. Significa que el espacio público-político está inspirado por uno o por otro, de modo que el honor en una república, o la virtud en una monarquía, se convierten más o menos en un asunto privado (Arendt 2015 101).

Se debe recordar que para Arendt la acción es libre en tanto es espontánea, por lo que no se encuentra circunscrita al imperio de la voluntad o del intelecto. El rol del principio es inspirar a la acción dado que tiene preceptos demasiado generales como para prescribir objetivos particulares, pero es a la vez lo suficientemente particular para identificar cuándo una acción se realiza bajo uno u otro. Su importancia radica en que estos no pierden su fuerza o validez en la ejecución de la acción: “mientras los méritos del juicio pierden su validez y la fuerza de la voluntad que da las órdenes se agota a sí misma en el curso de la acción, ejecutada por el juicio y la voluntad sumados, el principio inspirador no pierde fuerza ni validez en la ejecución” (Arendt 1996 164). Por tanto, permite reconocer a una acción como política, diferenciándola de otras acciones también humanas.

En este sentido, el principio de la forma de gobierno republicana, que es la igualdad, permite distinguir aquellas acciones que la favorecen y protegen de aquellas que la amenazan. Así, quien utilice el miedo en una sociedad democrática, no estará realizando una acción en correspondencia con el mundo común que se ha construido. Es por lo anterior que este concepto podría asociarse a la virtud, en cuanto Arendt afirma en *¿Qué es la libertad?* que la apariencia de la libertad es la manifestación de un principio; es su actualización:

“La libertad o sus opuestos aparecen en el mundo cuando estos principios

se actualizan; la apariencia de libertad, como la manifestación de principios, coincide con la acción ejecutora. Los hombres *son* libres -es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad- mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa” (Arendt 1969 152-3, cursivas en el original).

### 3. LA VIRTUD Y EL ESPACIO PÚBLICO COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD

Aunque no desarrolla un concepto de virtud, Arendt sí menciona a la valentía y a la prudencia como dos virtudes políticas fundamentales. En primer lugar, la valentía supone la entrada a la esfera pública, dado que implica la separación de la seguridad de la esfera privada. La valentía, además, supone en los ciudadanos una garantía de defensa del régimen político. Y en segundo lugar la prudencia (*phronesis*) entendida como la virtud intelectual con sentido práctico, opera en la esfera pública y comprende “discernimiento en un contexto político no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas (Arendt 1997 112).

Lo anterior es fundamental para comprender que el resguardo de la política, vale decir de la libertad requiere del ejercicio de virtudes. Para ilustrar este punto podemos acudir a Aristóteles, quien define la virtud como “un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto” (Ética Nicomáquea 1107a). Que sea un modo de ser se vincula a que es un hábito, una forma de comportarse en los asuntos humanos. El filósofo hace un análisis extenso entre las virtudes éticas (vinculadas al carácter, *ethos*) y las intelectuales (propias del *nous*), y en cada uno de los casos que estudia muestra que la virtud es una forma de excelencia en la ejecución de la acción. La virtud es a la vez fundamental no solo para la moral, sino para el ejercicio de la política al señalar que el fin de la política es el buen vivir. Teniendo este fin en mente, excluye de la ciudadanía a los trabajadores (Política 1278a) y rechaza que la ciudad pueda ser un pacto económico o militar (Política 1280b); toda vez que el ejercicio político es un fin en sí mismo. En Aristóteles, el hombre es *zoon politikon* porque está dotado de discurso logos y no solo *phoné* como los animales, esto le permite evaluar las conductas como buenas y malas, justas e injustas. Lo que hace político al hombre es esta aspiración al buen vivir y no la mera convivencia (Política 1281a)

El vínculo entre las virtudes aristotélicas y la exposición de la libertad en Arendt ha sido advertido por Georg Kateb en el *Cambridge Companion to Hannah Arendt*:

Es de notar que Arendt sigue a Aristóteles al sostener que las virtudes necesarias para una política auténtica no son meras herramientas o medios. Estas virtudes son inmensamente valiosas en sí mismas, al igual que la política auténtica en la que se muestran es igualmente valiosa en sí misma. Ninguna tiene una jerarquía más alta que la otra. Existe una relación de dependencia mutua: ninguna podría existir sin la otra. La acción provoca las virtudes, pero sin las virtudes, la acción no sería auténtica. Mutuamente dependientes,

no solo se hacen mutuamente posibles, sino que existen la una para la otra” (mi trad.; Kateb 137).

El ejercicio de las virtudes se encuentra en concordancia con lo señalado por Arendt en *La Condición Humana*, que, al ejercer la acción, el individuo se presenta como un actor más que como un autor. Vale decir, al presentarse en el escenario público, su acción queda a la merced de la narración de los otros y este es uno de los remedios para la cualidad efímera de la acción humana. Como señalaban los griegos, las grandes acciones van acompañadas de grandes palabras, lo que sintetiza el ejercicio de la virtud.

Por último, siguiendo lo dicho por el filósofo Alasdair MacIntyre en *Tras la Virtud*, cabe destacar que la práctica de una virtud permite lograr el goce del bien interno de dicha práctica, vale decir, disfrutar el bien que va acompañado a cierta actividad por ella misma y no por otras razones (para esta comparación, el ejercicio de la política como un fin en sí mismo y no como un medio para otro elemento). MacIntyre presenta el ejemplo de un niño que se le enseña ajedrez, quien al principio no muestra interés en aprender. Para motivarlo, cada vez que juegue con él se le promete una bolsa de caramelos. En un principio, probablemente, jugará interesado en los caramelos, que constituyen un bien externo a la práctica del ajedrez. Si solo ve el ajedrez como un medio para alcanzar los caramelos, el niño no tendrá ninguna motivación para evitar hacer trampas. No obstante, el niño podría conseguir el gusto por el ajedrez y practicarlo por placer, que es el bien interno del juego. Si este niño con gusto al ajedrez hiciera trampas, no estaría engañando a quien le enseña, sino a sí mismo. MacIntyre concluye que “una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de esos bienes” (MacIntyre 237). Si la política es un fin en sí mismo, entonces el ejercicio de la virtud podrá permitir la obtención del bien asociado a ella: la libertad.

#### 4. CONCLUSIONES

La experiencia de la política como espacio de libertad es un fenómeno históricamente excepcional. Arendt es explícita en este punto al señalar que es un error si se piensa que la política es una necesidad ineludible: “Tan poco ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad” (Arendt 1997 71). En este sentido las exigencias para ejercer la libertad pueden ser muy elevadas para una sociedad moderna.

Precisamente, la defensa de la virtud en nuestros tiempos contiene varias dificultades. En primer lugar, suponen un mundo compartido que es ajeno a una comprensión de la política como un instrumento para otros fines, sean estos la seguridad, la propiedad o la economía. Y segundo, también presentan requisitos que pueden ser demasiado elevados para los ciudadanos comunes y corrientes, ya que suponen la liberación de las exigencias de la vida. Los discursos de la virtud son usualmente apropiados por las élites, o por aquellos en capacidad de satisfacer las exigencias de la excelencia (piénsese que los griegos pudieron ejercer su libertad en una sociedad esclavista que a la vez excluía a la mujer de la esfera pública).



El desafío en una democracia moderna es poder lograr que los hombres puedan ser iguales no solo en la forma, meros iguales ante la ley, sino de manera sustantiva: lo que implica ser iguales en fuerza en el espacio público. La comprensión de la virtud como ejercicio de la libertad, en un contexto democrático, pudiera empoderar a una ciudadanía que se encuentra cada vez más insatisfecha con la rampante desigualdad económica, política y de poder.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

—. *La Promesa de la Política*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

—. “¿Qué es la libertad?”. *Entre el pasado y el Futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión Política*. Barcelona: Península, 1996. 155-184

—. *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós, 1997.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 2007.

—. *Política*. Buenos Aires: Losada, 2005.

Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics [Sobre la Ética de la Virtud]*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos, 2009.

—. *¿Hay derecho a mentir? (la polémica Immanuel Kant /Benjamin Constant, sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)*. Madrid: Tecnos. 2012

Kateb, Georg. “Political action: its nature and advantages [La acción política: su naturaleza y ventajas]”. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Villa, Dana. Santa Barbara: Cambridge University Press, 2000. 130-148

MacIntyre, Alasdair. *Tras la Virtud*. Barcelona: Crítica, 2009

Mill, John Stuart. *El Utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2002

Passerin d’Entreves, Maurizio. “Hannah Arendt”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 6 Jun. 2019, plato.stanford.edu/entries/arendt/.